APUNTES

Fe, desarrollo y solidaridad: reflexiones en torno a la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*

José A. Amorós Alicea

Nuclear Apocalypse and Metánoia: Christian Theology in the Light of Hiroshima and Nagasaki

Luis N. Rivera Pagán

Los Natán de esta época somos nosotros

Robert A. Butterfield

Reflexiones teológicas desde el margen hispano

Year 10, No. 3, Fall, 1990

Año 10, No. 3, Otoño, 1990

PRESENTACION

El primer artículo en este número es del **Sr. José A. Amorós Alicea,** graduad de la Escuela de Teología Candler en la Universidad de Emory, quien actualment se desempeña como asistente de investigación en el Centro de Investigacione Glenmary en Atlanta.

El segundo artículo es del **Dr. Luis N. Rivera Pagán**, conocido teólogo historiador puertorriqueño, profesor de humanidades en la Universidad de Puert Rico.

El escrito del **Dr. Robert A. Butterfield**, de Chicago, cumple uno de lo propósitos que siempre hemos tenido en la redacción de *Apuntes*: que nuestr revista sirva de foro en el que se continúen discutiendo los temas que nc conciernen. En este caso, el Dr. Butterfield nos ofrece una reflexión a partir d otro artículo publicado en nuestras páginas.

En anticipo a la próxima celebración del décimo aniversario de nuestı publicación, nuestro próximo número será un número especial, en que el Dr. Jos David Rodríguez, del Seminario Teológico Luterano de Chicago, discutirá desarrollo de la teología hispana en los EE.UU. durante los últimos diez año Invitamos a nuestros lectores a participar de este décimo aniversario renovand sus suscripciones e invitando a otros a suscribirse.

Apuntes (0279-9790) is published quarterly by the Mexican American Program, Perkins Scho of Theology, Southern Methodist University, Dallas, TX 75275. Second class postage paid at Dall TX 75260 and additional mailing offices. Subscription is $5.00 per year.

Postmaster, send address changes to: Apuntes, Mexican American Program, Perkins School Theology, Southern University, Dallas, TX 75275.

Manuscripts are to be sent to our editorial offices: Apuntes, Justo L. González, Editor, 336 Columbia Dr., Decatur, GA 30030.

Mailing and printing of **Apuntes** are provided by the United Methodist Publishing House.

Fe, desarrollo y solidaridad: reflexiones en torno a la encíclica *Sollicitudo Rei Socialis*

José A. Amorós Alicea

Con los rápidos cambios que se dan a nivel internacional se presenta la necesidad de reconsiderar el equilibrio de poderes y el efecto que ello ha de tener sobre los países en vías de desarrollo.

¿Qué impacto han de tener esos cambios en las relaciones entre EE.UU. y América Latina? ¿Qué impacto han de tener en la política doméstica de los EE.UU., especialmente tras el impacto de las nuevas olas de immigrantes latinos? Estas son algunas de las preguntas que ya provocan estos cambios, y como consecuencia resurge el tema del desarrollo.

Varios acercamientos se han encargado de abordar el tema del desarrollo en las últimas tres décadas y aparte de los de pura preocupación económica, cuatro en el campo de la teología y la ética cristiana vienen especialmente a la mente. Cada uno de ellos representa un tratamiento del tema desde la perspectiva de una localidad, o sea, cada uno surge de unas concreciones históricas y sociales, y de maneras de hacer teología. La teología política, la teologia de la liberación, la teoría del desarrollo de la fe, y la doctrina social en la iglesia Católica han tratado de una manera u otra el tema del desarrollo.

Mas aún, dentro del marco de la doctrina social católica ha surgido recientemente una encíclica, *Solicitudo Rei Socialis* (Sobre lo social y la iglesia) del papa Juan Pablo II. Escrita con motivo del 20 aniversario de la aparición de *Populorum Progressio* (Sobre el desarrollo de los pueblos) recoge una vez más el problema del desarrollo económico y social en un mundo que se hace cada vez más pequeño, y en mayor peligro de desastres tecnológicos y ambientales.

Esa presente situación mundial puede unirse a eventos históricos concretos, pero como llamada pastoral la carta busca "enfatizar, a través de una investigación teológica del mundo presente la necesidad de un concepto más amplio y matizado del desarrollo"(S,4).

De publicación más reciente, esta encíclica tiene en común con los otros acercamientos la relación entre "pecado" y "estructuras de pecado", y el rompimiento de la solidaridad humana. Por tanto se debe comenzar con el tratamiento en *Sollicitudo* del tema del desarrollo y su conexión con el tema de la solidaridad. El contexto para este tratamiento es, por supuesto, el presente estado del mundo, del cual "es importante notar" que es un mundo "dividido en bloques, sostenido por ideologías rígidas, y en el cual en vez de interdependencia y solidaridad varias formas de imperialismo mantienen su arraigo"(S,36).[1]

1. Este concepto de la interdependencia pudiera ser problemático si no se explica, ya que por ejemplo para la teología de la liberación pudiera interpretarse en conexión con la dependencia. Es así puesto que la interdependecia en el caso actual se define como la dependencia de las naciones ricas de las materias primas y labor del mundo en subdesarrollo para su nivel de vida, y la dependencia de las naciones pobres de los mercados y la tecnología que ayudan a su propia explotación.

Se puede decir que la encíclica aborda el tema del desarrollo al menos desde cuatro percepciones o aplicaciones mayores. Primero, tal y como se encuentra en *Populorum Progressio*; segundo, como término económico; tercero, como término moral; finalmente, como término político. Todas estas categorías, se consideran en un intento de llegar no sólo a un "concepto más matizado del desarrollo" sino principalmente a una reconsideración práctica de lo que es auténtico desarrollo.

Se puede escribir extensamente sobre cada una de esas categorías y la encíclica toca directa e indirectamente cada una de ellas. Su mayor intento es, sin embargo, abordar la pregunta, ¿por qué, en veinte años desde la aparición de *Populorum Progressio,* se ha visto poco progreso mundial en poner fin al estado de cuentas entre las naciones pobres y ricas? Algún progreso es palpable, más países han obtenido su independencia política mientras que económicamente siguen sujetos a las mismas viejas relaciones, o atados a nuevas formas de explotación y dependencia.

Sollicitudo encuentra en el término *solidaridad* un término unificante el cual reune varios ángulos de consideración en el problema del desarrollo que intentan dirigir la cuestión hacia soluciones prácticas más que hacia proposiciones académicas. En lugar de descansar en términos abstractos, la encíclica pregunta, ¿por qué estamos en el mismo lugar de hace veinte años, tal vez en una situación peor, y qué necesita cambiar si ha de ocurrir algo en efectivo?

Una contribución que emerge en el panorama teológico de los últimos veinte años es la de la "teología política". Hay varios puntos de convergencia entre las presuposiciones básicas de esta reflexión y *Sollicitudo.* El primero, y más fuerte, es el énfasis en la "des-privatización" de la fe, y la religión o conciencia religiosa, como tarea necesaria si la religión ha de tener pertinencia alguna en el mundo de hoy. Por tanto, la teología política intenta traer una reflexión correctiva a las tendencias teológicas concentradas en la salvación privada y "supra-mundanales", convirtiéndose así en "un intento de formular el mensaje escatólogico en nuestra sociedad presente".[2] Esta es una tarea crítica que busca correlacionar hermenéuticamente "teoría y práctica, "y el entendimiento de la fe y la vida social".[3] En otras palabras, "enfatiza que la salvación proclamada por Jesús se ocupa permanentemente del mundo, no en el sentido natural y cosmológico, sino en el sentido social y político... este mundo social y sus procesos históricos".[4]

En el mismo artículo, Johannes B. Metz se refiere a *Populorum Progressio* como un ejemplo de lo que ocurre cuando la iglesia observa al mundo tal y como es. En esa instancia en particular la iglesia "institucional" no sólo hace unas aseveraciones críticas desde una perspectiva de la fe, sino que "fue forzada a tomar nota, y a asimilar varias fuentes de información que simplemente no surgían de reflexiones teológicas en el sentido eclesiástico".[5] En esta tarea crítica la iglesia

2. Johannes B. Metz, "The Church's Social Function in Light of a 'Political Theology'," en *Concilium*, Vol. 36, 5/1968, p.2.

3. *Ibid.*, p. 7.

4. *Ibid.*, p. 8.

5. *Ibid.*, p. 8.

llegó al contacto con disciplinas que normalmente se considerarían fuera del ámbito de competencia de la iglesia. Al hacer esto la iglesia comienza a reconocer, como Metz ha predicho, que "la función de crítica social de la iglesia siempre gira hacia una crítica de la religión y de la iglesia misma".[6]

En *Sollicitudo* esta experiencia se expresa no sólo en un humilde llamado a la iglesia a examinar sus prioridades, sino más importante aún, en el reconocimiento de la competencia moral de la iglesia en la crítica social, y en el reconocimiento de la obligación moral del ser humano al compromiso apoyado por la idea de que en la vocación humana al trabajo, "es siempre el ser humano quien es el protagonista del desarrollo"(S,30,31). En este respecto, es la expresión que correlaciona "entendimiento de la fe y la vida social", en términos que considera parte del plan divino de salvación como, "nuestra propia historia, marcada por nuestro esfuerzo personal y colectivo para levantar la situación y saltar los obstáculos que se presentan continuamente en nuestro camino"(S,31).

Otros paralelos pueden establecerse entre algunas de las principales posiciones en la teología política y *Sollicitudo*, pero existen limitaciones de espacio. Sea suficiente decir por ahora que el mayor paralelo que puede hacerse es en los aspectos históricos en los desarrollos en la teología y la doctrina social en los últimos veinte años. Pero según "la teología política no demanda una nueva disciplina teológica con un sector separado de temas teológicos", así también la doctrina social de la iglesia "no es una 'tercera via' entre el capitalismo liberal y el colectivismo marxista"(S,41).[7] Los desarrollos históricos en el mundo requieren de ambas un compromiso con la justicia, cada cúal de acuerdo a su campo de competencia y efectivas contribuciones, en diálogo con otras disciplinas eclesiales y seculares.

En relación con esto último, y refiriéndonos al ámbito de competencia de cada uno, pueden existir algunos puntos que aún necesiten clarificación y delineación. En algo que al menos estas dos fuentes de reflexión encuentran acuerdo definitivo, es en la necesidad de preservar algún sentido de libertad de entrampamientos ideológicos con el fin de permanecer verdaderamente efectivas. Ambas aceptan el rol social crítico de la iglesia pero tal vez con énfasis distintos.

Una recomendación de un teólogo político para la teología política es la siguiente:

> La actitud socio-crítica de la iglesia no puede consistir de un orden social definitivo como la norma para nuestra sociedad pluralista. Sólo puede consistir en que la iglesia aplique a esta sociedad y opere en la sociedad su función crítica y liberadora. La tarea de la iglesia no es una doctrina social sistemática sino una crítica social. La iglesia, como institución social en particular, sólo puede formular su reclamo universal con respecto a la sociedad sin ninguna ideología, si es que ha de presentar este reclamo como crítica efectiva. Esta actitud crítica básica implica dos puntos importantes. Primero, demostrará que la iglesia como institución socio-crítica, no se

6. *Ibid.*, p. 15.

7. *Ibid.*, p. 9.

convierte en una ideología política. Ningún partido político puede reunir en su actividad política el alcance total de la crítica social de la iglesia, que cubre la totalidad de la historia bajo la provisión escatológica de Dios. De otro modo, derivaría hacia el romanticismo o el totalitarismo. Segundo, es precisamente esta función crítica de la iglesia la que crea la posibilidad básica de cooperación con otras instituciones y grupos no-cristianos. La base para tal cooperación no puede descansar primariamente ni en una determinación positiva del proceso social, ni en una noción definitiva de la substancia de esta sociedad libre de la humanidad en el futuro.[8]

Sollicitudo, por otra parte, declara que dado que la doctrina social de la iglesia no es una "tercera via" entonces,

> más bien constituye una categoría por sí misma. Ni es tampoco una ideología, sino más bien consiste en los resultados de una reflexión cuidadosa de las realidades complejas de la existencia humana, en la sociedad y en el orden internacional, a la luz de la fe y de la tradición de la iglesia. Su meta principal es interpretar esas realidades, determinando su conformidad con, o divergencia de las líneas de la enseñanza del evangelio sobre el ser humano y su vocación, la cual es a la vez terrestre y transcendente; su meta es, entonces, guiar la conducta cristiana. Por lo tanto, pertenece al campo, no de la ideología, sino de la teología, y en particular de la teología moral. La enseñanza y promoción de su doctrina social es parte de la misión evangelica de la iglesia. La condena del mal y las injusticias es también parte del ministerio de evangelización en el campo social, lo cual es un aspecto del rol profético de la iglesia. Pero se debe hacer claro que la proclamación es siempre más importante que la condenación, y que la última no puede ignorar la primera, la cual le da verdadera solidez y fuerza de motivación mayor(S, 41).

Al comienzo de este trabajo mencioné que el mayor empuje en *Sollicitudo* es un examen de la noción del desarrollo en el contexto de los últimos veinte años y desde la perspectiva de la experiencia de la iglesia en la formulación de su doctrina social. Pero, mientras que la teología política y *Sollicitudo* - y de la misma manera *Populorum Progressio* - cubren esos veinte años, el énfasis fue puesto en los marcos de esas contribuciones por su crítica social. Queda por explorar la conexión entre desarrollo y solidaridad, y entre fe y acción, tal vez en formas más concretas. Lo haremos observando otra contribución que emerge en los últimos veinte años, la teoría del desarrollo de la fe.

Ya que *Sollicitudo* habla desde una perspectiva de fe, considero su llamado urgente como una invitación a una fe universalizante, un llamado a través de la fe a la creación de un ambiente mundial donde la fe pueda verse en acción en la praxis de la solidaridad humana. La teoría del desarrollo de la fe por su parte, invita a considerar la realidad de esa posibilidad desde su entendimiento

8. *Ibid.*, p. 17-8.

estructural y básico de la fe humana, la cual entre otras cosas, "forma una manera de ver nuestra vida diaria en relación a imágenes completas de lo que pudiéramos llamar el último ambiente".[9]

Según la teología política criticaría reacciones adversas a la ilustración, la cual ayudó a crear posiciones apolíticas e individualistas, *Sollicitudo* establece que hoy ya no podemos sostener opiniones que consideren el desarrollo humano como un fenómeno automático que ocurre sin los factores de la voluntad y la comunidad humana. Un cuidadoso examen "del mundo contemporáneo nos lleva a notar, en primer lugar, que el desarrollo no es un proceso directo, como si fuese automático y sin límites propios, de manera que, dadas ciertas condiciones, la raza humana fuese capaz de progresar rápidamente hacia una perfección indefinida de la humanidad (S,27)".

La teoría del desarrollo de la fe estaría de acuerdo con esta crítica ya que en su entendimiento del desarrollo, primero que nada, "la teoría de etapas no es una teología" - o en otras palabras, no es una ideología, no sirve a un programa de partido.[10] Su propósito principal es "clarificar una perspectiva desarrollista de la empresa humana de confiar y ser fiel, y de imaginar y relacionar nuestro ser a otros y al universo".[11] En su diálogo con teóricos psico-sociales, la teoría del desarrollo de la fe ha desarrollado un amplio entendimiento de la relación entre el ser y el ambiente, contexto y contenido, que provee para una advertencia contra interpretaciones puramente mecanicistas del desarrollo humano. Por tanto, puede decirse que al menos en intención y propósito la teoría del desarrollo de la fe y *Sollicitudo* comparten una preocupación con "un desarrollo auténtico del ser humano y la sociedad el cual haya de respetar y promover todas las dimensiones del ser humano", y el reconocimiento que en parte uno de los problemas en el balance entre las regiones económicas del mundo puede ser precisamente "el resultado de una idea muy estrecha del desarrollo, es decir, una principalmente económica (S.15)".

Sea como término político o término social, ambos escritos enfatizan la necesidad de un entendimiento del desarrollo humano que tome en cuenta los variados aspectos de la realidad que componen la experiencia humana, y que en términos del "subdesarrollo moderno es no sólo económico sino también cultural, político y simplemente humano (S,15)".

¿Pero, y qué de la fe? Este otro término es otra cosa. No sólo se encuentra en común en ambos escritos, sino es en ambos un dato necesario. Primero, porque la encíclica está dirigida específicamente a gente de fe, mientras que la teoría del desarrollo de la fe trata con el tema de la fe como característica humana. Y segundo, (yo pondría más énfasis en esto, ya que se da por sentado), fe es lo que ambos escritos quieren despertar. La invitación es a una fe universalizante. De hecho, el mensaje que obtenemos de ambos es que sólo con un sentido de una fe

9. James W. Fowler, *Stages of Faith* (San Francisco: Harper & Row, 1981), p. 4.

10. *Ibid.*, p. 293.

11. *Ibid.*, p. 292. Aquí algunos pudieran objetar que la teoría de las etapas es de hecho una teología del desarrollo. Reconozco que este aspecto sí debe discutirse pero tal discusión no puede elaborarse debido a las limitaciones de espacio.

universalizante puede lograrse un verdadero sentido de desarrollo humano total en el mundo, y sólo un desarrollo humano auténtico puede dirigir a los seres humanos a una verdadera fe universalizadora.

Este sentido de fe universalizante está fundamentado en ambas instancias en realidades humanas. Para la teoría del desarrollo de la fe está en la realidad de que todos los seres humanos son seres de fe, y para *Sollicitudo*, en la realidad de que los medios necesarios para alcanzar un desarrollo humano completo han sido destinados para todos (S,42). "Los pueblos y los individuos aspiran a ser libres: Su búsqueda por el desarrollo total señala sus deseos de sobreponerse a los muchos obstáculos que les previenen de disfrutar de una 'vida más humana' (S,46)". La fe como dato humano no es el problema, o sea su validez o no, pero sí es importante en lo que constituye un ser humano completamente desarrollado - mientras que la especificidad de la fe cristiana es otra cosa. Para la teoría del desarrollo de la fe, en último análisis, lo que constituye desarrollo completo es nuestra "lealtad a ser".[12] Pero para *Sollicitudo* la imagen presente es que hay muchos "quienes realmente no tienen éxito en 'ser' porque, a través de un reverso en la jerarquía de valores, han sido impedidos por el culto al 'tener'; y hay otros - los muchos que tienen poco o nada - quienes no llegan a realizar su vocación humana básica porque se encuentran privados de bienes esenciales" (S, 28).

En términos de la especificidad de la fe cristiana de donde ambos escritos parten, digamos por ahora que en ambas instancias no hay esfuerzos en probar su validez. Ambos entienden simplemente que la fe cristiana cuando no es impedida, sino al contrario es asistida por la comunidad y la tradición, "lleva hacia una fe universalizante".[13] Esta fe universalizante no puede sino encontrar expresión, o ser mejor traducida, que en el término *solidaridad*. Ambos escritos nos llaman inevitablemente a la necesidad de no sólo hacernos conscientes de que compartimos la misma naturaleza, sino que también en el caso de la fe cristiana, hay razón de más para compartir en la responsabilidad de proveer las condiciones necesarias para un desarrollo total.

Aún el desarrollo humano de hoy día, en términos globales, como historia en continuación con la historia que comenzó en la creación, es "una historia que se encuentra constantemente en peligro de tentación a la idolatría" (S,30). ¿Que entonces pueden *Sollicitudo* y la teoría del desarrollo de la fe decir sobre esta situación? ¿Qué, en cuanto a cuán auténtico, es el desarrollo humano alcanzado sin un movimiento hacia una fe universalizante y viceversa? ¿Es esto tema de discusión después de todo, o sólo un punto de encuentro? Mientras que la teoría del desarrollo de la fe enfatiza proveer "formalmente unos criterios normativos para determinar cuán adecuada, responsable y libre de distorsiones idólatras son en la actualidad nuestros modos de apropiar y vivir nuestras particulares tradiciones de fe", en términos de "yo-otros-mundo relacionado a la trascendencia," *Sollicitudo* especifica que la "fe en Cristo, el redentor, mientras que ilumina desde el interior la naturaleza del desarrollo, también nos guía en la tarea de

12. Fowler, *Op.Cit.*, p. 244.

13. Fowler, *Op.Cit.*, p. 295.

colaboración"(S, 31).[14] Una colaboración, que entendida como solidaridad no es otra que la tarea de sumisión de todos los bienes en "respuesta a la vocación humana, la cual se realiza plenamente en Cristo"... "la realidad transcendente del ser humano, una realidad que se observa como compartida desde el principio por una pareja... y es por tanto fundamentalmente social" (S, 29).

Sollicitudo enfatiza una vez más, que "para ser genuino, el desarrollo se debe alcanzar dentro de un marco de solidaridad y libertad", y que "el caracter moral del desarrollo" se hace más claro cuando "se da el más riguroso respeto a todas las demandas derivadas del orden de la verdad y el bien propio de toda persona humana"(S, 33).

El camino específicamente cristiano que lleva "hacia una fe universalizante" en la teoría del desarrollo de la fe es tal que la fe es entonces sólo propiamente entendida en solidaridad y como solidaridad, y no como un grupo de proposiciones. La demanda moral impuesta sobre esta tarea - individual y colectiva - de desarrollo viene del hecho de que "si la fe es relacional, un compromiso de confianza y fidelidad al 'otro', entonces la 'verdad' de la fe toma una cualidad diferente. La verdad es vivida; es un patrón de ser en relación a otros y a Dios".[15] "En otras palabras", diría *Sollicitudo,* el "verdadero desarrollo debe estar basado en el amor a Dios y al prójimo y debe ayudar a promover las relaciones entre individuos y la sociedad"... "el cristiano al cual se le enseña a ver que el ser humano es la imagen de Dios, llamado a compartir en la verdad y el bien que es Dios mismo, no entiende un compromiso al desarrollo y su aplicación que excluya estima y respeto a la dignidad única de esa imagen"(S,33).

La "intercambiabilidad" del término "desarrollo" entre estos escritos sólo tiene sentido cuando la solidaridad humana se entiende, por tanto, como la praxis de una fe universalizante, y viceversa. La reflexión en torno al término "desarrollo" llama a ver lo común en todos, tanto en *Sollicitudo* como en la teoría del desarrollo de la fe. Es un llamado a proveer un entendimiento de la necesidad de permitir a todos una oportunidad justa para desarrollarse plenamente como seres humanos, como una vocación que nos llama a relaciones de alianza con lo trascendente y con el prójimo - "cuando por prójimo se entiende radicalmente todo ser"... en reconocimiento de que todos "los seres humanos son genéticamente potenciados... con disposición a desarrollarse en fe".[16]

En vista de lo discutido hasta ahora, y teniendo en mente que ya nos acercamos al quincentenario de la llegada del cristianismo a las Américas, me parece que es necesario comenzar una reflexión sobre el impacto que un nuevo concepto integral del desarrollo podría tener en el futuro de las relaciones humanas e internacionales. Parte de la tarea que enfrenta la comunidad cristiana hispana en los EE.UU. es la de contribuir a la creación de dicha reflexión mediante el inicio de un diálogo sobre la solidaridad y la defensa y promoción de los derechos humanos en nuestro contexto. La devoción y el respeto absoluto, total

14. *Ibid.*, pp. 293, 297.

15. *Ibid.*, p. 295.

16. *Ibid.*, p. 303.

e incuestionable, a los derechos humanos es el comienzo de toda conversación auténtica sobre la solidaridad. El verdadero desarrollo humano no puede ocurrir aparte de una auténtica solidaridad humana, y ésta no puede ocurrir sin una fe que nos llame hacia adelante. Nuestra experiencia como cristianos hispanos en este país tiene mucho que decir y ofrecer en este proceso.[17]

Summary

The current changes in international relations bring the need to reconsider the relationship between poor and rich countries. One of the themes that reemerges in this context is that of development. Its use in the past was mainly economic. Now new approaches attempt to reopen the debate over its use and the realities which it describes. Various theological contributions have dealt with the term before, and the discussion must continue, yet the pressing task, as Sollicitudo Rei Socialis *challenges, is to work towards practical human solidarity. Any attempt at solidarity must be based on a view of development which encompasses the whole of human existence. Thus, authentic human development must be one that incorporates the human experience of faith. Contemporary theological contributions along this lines should take place each considering its own context. The Hispanic community in the U.S. must bring its unique experience to bear upon the task towards human solidarity.*

17. En torno al tema del desarrollo, véanse los siguientes: Magnus Bolstrom and Bjorn Hettne, "Development Theory in Transition," *The Dependency Debate and Beyond: Third World Responses* (London: Zed Books Ltd., 1985); Denis Goulet, "Ethics in Development Work," *SEDOS Bulletin*, Vol. 22, No.3, 15th March, (1990); James W. Fowler, *Stages of Faith* (San Francisco: Harper & Row, 1981). Dykstra, Parks, et. al. *Faith Development and Fowler*, (Alabama: Religious Education Press, 1986); José Míguez Bonino, *Toward a Christian Political Ethics*, (Philadelphia: Fortress Press, 1983); *Sollicitudo Rei Socialis* (Sobre lo social y la iglesia) encíclica del Papa Juan Pablo II, 1987-88.

Nuclear Apocalypse and Metánoia: Christian Theology in the Light of Hiroshima and Nagasaki[1]

Luis N. Rivera Pagán

A new idolatry

After the Second World War, several Jewish thinkers have stressed the need to restructure the theological discourse in the light of the crucial and tragic community suffering events of Auschwitz and Dachau.[2] According to Marc H. Ellis, the holocaust as an "experience of dislocation and death has provoked a crisis of faith, to the point where the language of transcendence seems irrelevant to many."[3]

It is perplexing that a similar "crisis of faith" did not occur in Christian theology: What does it mean to speak about God and divine love in the perspective of Hiroshima and Nagasaki as parables of the probable destiny of humanity? Maybe such a crisis did not take place because the atomic weapon was considered, as a reader wrote to the *Christian Century* editor, "a miracle of God" chastising Sodom and Gomorrah. It was a weapon in the hands of Christians, used against infidels.

> Ever hear[d] of Sodom and Gomorrah? . . . God is no pink-tea grandmother. If men were to turn blind to destiny and prove too cowardly or too soft to defy piracy and hell, the Almighty himself would have to take a hand and wipe out earth's demons in order to salvage such civilization as we have. The atomic bomb was in truth God's -and man's-miracle.[4]

A theological analysis, not only political or economic, of the nuclear weaponry system is imperative for one fundamental reason: Such a system is the most important contribution of the twentieth century to the history of idolatry. It is the modern fetish. It threatens not only to enslave, but to destroy humankind, to erase divine creation. It is *thánatos* with the diabolical claim of universal deadly hegemony. The cause for its resilience, despite the many criticisms it receives, lies

1. Paper presented to the "Pastoral Theology and Psychology Conference: Resources for Justice-Based Peacemaking", June 19-23, 1989, Teplice, Czechoslovakia.

2. Richard Rubenstein, *After Auschwitz* (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1966); Emil Fackenheim, *God's Presence in History* (New York: New York University Press, 1970); Irving Greenberg, "Cloud of Smoke, Pillar of Fire: Judaism, Christianity, and Modernity After the Holocaust," in Eva Fleischner (ed.), *Auschwitz: Beginning of A New Era?* (New York: KTAV, 1977); Marc H. Ellis, "Notes Towards a Jewish Theology of Liberation," *Liaisons Internationales* (Centre Oecuménique de Liaisons Internationales), No. 44, Winter 1987-88, pp. 13-23.

3. "Notes Towards a Jewish Theology of Liberation," p. 17.

4. Thomas F. Opie, letter to the editor, *The Christian Century*, March 27, 1946, p. 400.

in its mythical/demonological character. It constitutes an ominous idolatry, a technocratic fetishism. Truly an idol with technologically awful cosmicide potentialities. Its essence is best described by an absurd paradox: It promises absolute redemption by threatening absolute destruction. As such it partakes of the nature of holiness as ascertained by Rudolf Otto: *mysterium tremendum, mysterium fascinans*.[5]

Robert Jay Lifton, the noted Yale University psychiatrist and author of one of the best books on the fate of the Hiroshima *hibakusha*,[6] describes very eloquently the idolatrous and religious nature of the nuclear military system:

> Nuclearism is a secular religion, a total ideology in which "grace" and "salvation" - the mastery of death and evil - are achieved through the power of a new technological deity. The deity is seen as capable not only of apocalyptic destruction but also of unlimited creation. And the nuclear believer . . . allies himself with that power and feels compelled to expound on the virtues of his deity. He may come to depend on weapons to keep the world going.[7]

Nuclear theology

The religious/idolatrous character of nuclear weapons posed a significant challenge to the Church. This was specially critical in the United States, the nation first to develop them. Paul Boyer, after studying the 1945-1950 reactions of North American ecclesiastical authorities to nuclear weapons, comes to this critical judgement:

> It is surely not without significance that at the dawn of the atomic era, when values and attitudes were still in a formative stage, the nation's religious leaders, while clearly deeply troubled by the ethical implications of atomic weapons, failed to render a clear and unequivocal no to these new instruments of mass destruction.[8]

This hesitancy, however, was changed into embracement after "Joe I", the first Soviet atomic explosion in 1949, and the bankruptcy of the illusions of nuclear monopoly. The religious character of the dependence upon nuclear weapons became evident in the active effort to legitimate theologically its possession and even possible military employment. There were two North American theologians who played an important role in effort: the Protestant Reinhold Niebuhr and the Catholic John Courtney Murray, S. J. In the decisive first decades of nuclear

5. See Ira Chernus' illuminating book, *Dr. Strangegod: On the Symbolic Meaning of Nuclear Weapons* (Columbia, South Carolina: University of South Carolina Press, 1986).

6. *Death in Life: Survivors of Hiroshima* (New York: Random House, 1967).

7. *The Broken Connection: On Death and the Continuity of Life* (New York: Simon and Schuster, 1979), p. 369.

8. *By the Bomb's Early Light: American Thought and Culture at the Dawn of the Atomic Age* (New York: Pantheon, 1985), p. 229.

deterrence, both criticized pacifism for its alleged inability to acknowledge human sinfulness, and promoted nuclear strength as a bastion against the aggressiveness of Adam's children, specially of his illegitimate offspring, the communists.

Niebuhr criticizes the "illusions" of pacifists and promoters of world government (among them Albert Einstein), and the "one world" movement. They, in his opinion, are unable to acknowledge that in the dispute between the United States and the Soviet Union:

> The primary differences arise from a civil war in the heart of Western civilization, in which a fanatical creed has been pitted against a libertarian one . . . The immediate political situation requires that we seek not only peace, but also the preservation of a civilization which we hold preferable to the universal tyranny with which Soviet aggression threaten us . . . We may have pity upon, but can have no sympathy with, those who flee to the illusory security of the impossible from the insecurities and ambiguities of the possible.[9]

The nuclear weapons in the hands of the United States, the only nation then with an atomic arsenal, are thus transfigured into a providential shield against the "universal tyranny" of the communist "fanatical creed". Certainly, the preservation of peace is an immediate goal. But it is predicated upon the primacy of "a civilization which we hold preferable," the Western Christian civilization. To the fulfillment of that task, nuclear weapons are consubstantial. Those who preach world government or nuclear disarmament are fleeing "to the illusory security of the impossible from the insecurities and ambiguities of the possible." They lack the sense of historical reality, the courage to face human sinfulness, the awareness of the unavoidable historical tragedy.

Niebuhr, maybe the most politically influential theologian in the history of the United States, wrote in the popular magazine *Life* an article significantly entitled "For Peace We Must Risk War," a resounding call to military strength. In it there are loud and clear resonances of Vegetius' strategic dictum *si vis pacem para bellum* ("if you want peace, prepare for war").[10]

The Jesuit theologian John Courtney Murray is even more explicitly anti-communist in his political theology. He promotes not only nuclear deterrence, but also the need to design strategies of nuclear "limited" wars.

> The essential fact here is that Communism, as an ideology and as a power-system, constitutes the gravest possible menace to the moral and civilizational values that form the basis of "the West", understanding the

9. "The Illusion of World Government," *Foreign Affairs*, Vol. 27, No. 4, April 1949, pp. 379-388.

10. "For Peace We Must Risk War," *Life*, September 20, 1948, pp. 38f. The historian Walter LaFeber considers Niebuhr the theologian of the cold war. *America, Russia, and the Cold War, 1945-1966* (New York: John Wiley, 1967), pp. 40-43.

term to designate . . . an order of temporal life that has been the product of valid human dynamisms tempered by the spirit of the Gospel . . .[11]

The superiority of the West as a human civilization is based upon the fact that it is a culture infused by "valid human dynamisms" which, more to the point from the perspective of a theologian, has been "tempered by the spirit of the Gospel." It might be thus called a "Christian" humanitarian civilization. Even if Murray might acknowledge that its relationship with other nations could be best described as imperial, it would nevertheless be a "Christian" empire. The defense of the West becomes thus a moral imperative. Against pacifism he stresses: "The problem is to refute the false antinomy between war and morality . . . War is still the possibility, not to be exorcised by prayer and fasting."[12]

History repeats itself. Murray's argument is similar to Augustine's justification of war against the barbarians in defense of the Roman Christian empire. War ceases to be contrary to the Sermon of the Mount. It becomes an unavoidable means to protect the imperial historical synthesis between the Christian symbols and the Western political institutions. This aggressive defense of Christian and humanist civilization, *mutatis mutandis*, is what Murray promotes, in the historically different context of the nuclear age.

The basic idea is not original. It is rather an attempt to restate the validity of the doctrine of just war in the atomic age.

Th[at] doctrine asserts, in principle and in fact, that force is still the *ultima ratio* in human affairs, and that its use in extreme circumstances may be morally obligatory *ad repellendam injuriam*.. The facts assert that today this *ultima ratio* takes the form of nuclear force.[13]

"Christian realism" must face the uncomfortable fact that "force is still the *ultima ratio* in human affairs." The Christian nations use force only when all other means are exhausted, only as *ultima ratio*, and only as a response to repel unjust aggressors - *ad repellendam injuriam*. Thus things happen, at least in the illusory history of the political theologian Murray, who never considers the possibility of an aggressive, unjust, colonialist Christian West. Not a word about the history of slavery and colonialism, or the misuse of Christian symbols for national expansion. Yet another forward step is taken by the Jesuit political theologian.

The facts assert that today this *ultima ratio* takes the form of nuclear force . . . The problem today is limited war . . . Since nuclear war may be a necessity, it must be made a possibility. Its possibility must be created.[14]

11. "Morality and Modern War," in William Clancy (ed.), *The Moral Dilemma of Nuclear Weapons* (New York: The Council on Religion and International Affairs, 1961), pp. 7-16.

12. *Ibid.*, pp. 12, 14.

13. *Ibid.*, p. 14.

14. *Ibid.*, pp. 14-15.

The doctrine of the just war in the atomic age poises acutely the possibility, nay, even the necessity of using nuclear weapons. In 1949, when Niebuhr wrote the essay above analyzed, only the United States had nuclear weapons. Niebuhr could thus be confident in the doctrine of nuclear deterrence. A decade afterwards, the nuclear club had expanded. Murray Thus has to face the ominous possibility of a nuclear war. He clearly perceives the contradiction between the indiscriminate destructive power of such weapons (it was the time of the huge multi-megatonic thermonuclear bombs), and the principles of discrimination and proportionality intrinsic to the doctrine of just war. But he refuses to accept the two apparently obvious implications: a) That the tradition of just war has become obsolete and the only alternative is "no war or total war." b) That the only possible rationality of nuclear weapons is to threaten with them, never to use them (the doctrine of deterrence as it evolved under the stress of the balance of terror).

On the contrary, Murray asserts the imperative to develop types of nuclear weapons and design strategies their limited use. "Since nuclear war may be a necessity, it must be made a possibility. Its possibility must be created." Only if we can answer the *quaestio facti* - the viability of limited nuclear wars - could we then proceed to solve the moral issue of the *quaestio iuris* - its legitimacy. This is the path in which the political theologian becomes a promoter of limited nuclear warfare.[15]

By treading that path, asserted the Jewish theologian Steven S. Schwarzschild, in a poignant answer to Murray:

> The Church is deeper in the business of justifying war than ever in history. In the past, religious institutions have demanded that war be waged and blessed it while it was taking place, but now more is asked, nuclear war must be made a possibility by, among other things, education under the direction of a moral imperative and the construction of model limited wars in terms of - presumably theological - conceptual analysis. The next step might be the formation of an Institute for the Theological Formulation of Atomic Military Strategy, known as ITFMS. Such an Institute would be the logical *reductio ad absurdum* of most contemporary theologizing on the problem of war.[16]

This politico-theological linkage was of decisive significance for the ideological legitimation of the possession of nuclear weapons. This uncritical acceptance of the doctrine of nuclear deterrence in religious and ecclesiastical circles was facilitated by the historical coincidence of an intense critique to the naive anthropological optimism of theological liberalism, the grotesque demonstration of human evil and sinfulness, the Second World War, and the emergence of nuclear weaponry in the

15. A similar enterprise is propounded by another Catholic political theologian, a prominent student of the tradition of "just war." James Turner Johnson, *Can Modern War Be Just?* (New Haven: Yale University Press, 1984). For example, he is in favor of the "neutron" bomb, for its alleged tactical "usability".

16. "Theologians and the Bomb," in William Clancy (ed.), *The Moral Dilemma of Nuclear Weapons*, p. 24.

hands of a nation apparently moved by a "manifest destiny" to uphold the values and mores of Christian Western civilization. Once again, the doctrine of just war was put into the service of a Christian empire, predicated on the need for overwhelming power to moderate and neutralize the violence of the city of sin.

[It is noteworthy, however, that Karl Barth, the most important protagonist in the so-called neo-orthodox theology, and the foremost critic of theological liberalism, refused to engage in this kind of atomic theological legitimation. In 1959, he sent a message to the European Congress for Outlawing Atomic Weapons, which met in London, in which he stated that:

> The intelligentsia in particular, along with a large group of church leaders, willingly devoted themselves to profound philosophical and theological discussions about such problems as the tragic dimension of man's existence in the atomic age, but they stubbornly avoid making any specific decision against atomic weapons.

Barth clearly perceived the intense anti-communism at the root of this paralysis of the prophetic spirit.

> The reason for this inner contradiction is found in the fear of a supposedly greater threat aimed by the enemy of all that is most sacred . . . This threat, it is held, can be forestalled only by the recourse to the counter threat of atomic weapons.
>
> Unless the anxiety created by the ideological opposition between the West and the East is overcome, the result will be fateful and ominous: "the blasphemous and deadly development of atomic weapons."[17]

The most important expression of this "nuclear theology" is the report prepared in 1950 by a commission of the Federal Council of Churches of Christ in America: "The Christian Conscience and Weapons of Mass Destruction." It was drafted in 1950, a time in which both the United States and the Soviet Union where rushing to the possible development of a thermonuclear bomb, a radical progress in the establishment of a universal destruction machinery. It was also a moment in which there was strong debate in the United States with respect to the desirability or morality of such a lethal device.[18] Known as the "Dun Report," the commission was chaired by Bishop Angus Dun. It is the result of the deliberation of some of the most important Protestant theologians in the United States. Among its signers were theologians of the intellectual stature of Reinhold Niebuhr, John C. Bennett, and Paul Tillich.[19] The Report asserts, in one of its crucial passages:

17. Reproduced in Georges Casalis, *Portrait of Karl Barth* (Garden City, New York: Doubleday, 1967), p. 45.

18. On the thermonuclear weapon debate, Herbert York, *The Advisors: Oppenheimer, Teller and the Superbomb* (San Francisco: Freeman, 1976).

19. "The Christian Conscience and Weapons of Mass Destruction," A Report of the Special Commission appointed by the Federal Council of Churches of Christ in America, 1950. It is reproduced in *Christianity and Crisis*, Vol. 10, No.21, December 11, 1950, pp. 161-168. Long quotations appeared also in *The Christian Century*, Vol. 67, No. 50, December 13, 1950, pp. 1489ff.

For the United States to abandon its atomic weapons, or to give the impression that they would not be used, would leave the non-communist world with totally inadequate defense. For Christians to advocate such a policy would be for them to share responsibility for the world-wide tyranny that might result. We believe that American military strength, which must include atomic weapons as long as any other nation may possess them, is an essential factor in the possibility of preventing both world war and tyranny. If atomic weapons or other weapons of parallel destructiveness are used against us or our friends in Europe or Asia, we believe that it could be justifiable for our government to use them in retaliation with all possible restraint. We come to this conclusion with troubled spirits . . .[20]

Nuclear weapons acquire providential meaning. They are technological effective means to avoid either of two evils: "world war and tyranny." Hopefully they can fulfill that function by means of the terror produced by their destructive potentialities. However, there is the ever-present possibility that deterrence might "fail." In that case it would be morally justifiable to retaliate with nuclear weapons, "with all possible restraint." The commission did not try the solve this last problem, how to retaliate with "restraint" by means of indiscriminate instruments of mass destruction.[21] Neither did it contemplate the possibility of a Western aggression.

The language of the Report is the Manichean discourse typical of the cold war. It calls the citizens of the United States to a crusade against Communism, for "Communism, is more than the tyranny and imperial ambitions of the Soviet rulers. It is also a political religion . . ." As a travesty of true religion, it is a formidable spiritual adversary. Thus, the need for "self discipline and resolution and a tightening of our belts such as we have never achieved,"[22] for the nuclear weapons needed to maintain atomic hegemony will be anything but cheap. Christians, however, should be ready to sacrifice their individual comfort for the sake of the nuclear fortress. This challenge cannot be avoided, for "since we believe that peace in the world . . . must be sustained by power, we believe that peace in our world can be preserved only by the strength of the free world."[23]

Though it is not quoted directly, there are clear reminiscences in the Dun Report of the famous address read by Winston Churchill, on March 5, 1946, in

20. *Christianity and Crisis*, p. 165.

21. Two of the nineteen members of the commission refused to sign the Report. Robert L. Calhoun, of Yale University Divinity School, wrote a note arguing that the theory of a "just nuclear retaliation" cannot be considered Christian and criticizing the subordination that, in his opinion, the Report made of theological reasoning to criteria of military victory. The only woman of the commission, Georgia Harkness, lamented the lack of specific Christian moral orientation of the Report. *The Christian Century*, p. 1491.

22. *Christianity and Crisis*, p. 166.

23. *Ibid.*, p. 167.

Fulton, Missouri.[24] In that speech, spiced by Churchill's classical eloquence, the world is divided in two antagonical blocks: the East of oppression and aggression and the West of civil liberties (guaranteed by the Magna Carta and the American Bill of Rights, the English common law and the Declaration of Independence) and peace. Churchill defines the task in the precise way the Dun Report would: to avoid both tyranny and war. Fortunately, God has provided the United States with the talisman to exorcise both demons: nuclear weapons. Churchill was speaking some years before the development of the Soviet nuclear arsenal ("God has willed that this shall not be").[25]

A theological critique

Only late in the nuclear age have atomic weapons been the object of critical theological debate. The efforts are still few and not very impressive. The importance of such a theological critique, however, has been stressed by one of the founders of modern peace studies, Johan Galtung, who, in an essay published while visiting lecturer at the Institute of Global Conflict and Cooperation of the University of California, studies the theological archetypes sustaining the foreign and military policies of the United States, and insists on the decisive significance of "changing the very conceptualization of God . . . If theology is the underpinning of aggressive foreign policy, then theology may also be its undoing."[26] A new theological perspective on the nuclear challenge is, according to Galtung, extremely relevant for both theological and political reasons.

The complexity of the task proposed by Galtung is formidable. The hegemony that nuclear deterrence, with its mythical symbolism and technological idolatry, has enjoyed during four decades reveals how deeply rooted it has become in the minds and spirits of the Christian West. Many would support the following devout statement of faith, as expressed by a nuclear deterrence believer:

> We live in the age of deterrence. It is deterrence that constitutes the limiting condition of all our lives. And it is deterrence that forms the object of faith by which we have come to live. For we are nearly all believers in deterrence, though we may express a common faith in different ways . . . It is only a faith in deterrence that preserves continuity with a familiar past.[27]

24. Reproduced in Joseph Morray, *From Yalta to Disarmament: Cold War Debate* (New York: Monthly Review Press, 1961), pp. 43-50.

25. *Ibid.*, p. 45. That *will of God* lasted only three more years.

26. *United States Foreign Policy: As Manifest Destiny* (University of California Institute on Global Conflict and Cooperation, 1987), p. 20.

27. Robert W. Tucker, "Morality and Deterrence," in Russell Hardin et. al., *Nuclear Deterrence: Ethics and Strategy* (Chicago: The University of Chicago Press, 1985), p. 53.

Harvard professor Gordon Kaufman is one of the few theologians who with imagination and courage has faced the challenges posed by the nuclear threat, in 1984, in a series of lectures to the University of Manchester, United Kingdom.[28]

Kaufman is of the view that the new human condition, characterized by the technological viability of extinction, demands a rethinking of traditional theological concepts and rationality. "We live now in a radically new historical period . . . It is necessary, therefore, for us to think through our religious symbolism afresh, in face of the horrorific possibilities that confront us . . ."[29] This rethinking leads him to question the authoritarianism and heteronomy - deity as absolute power - underlying Western theology. In a nuclear technocratic age the doctrine of divine sovereignty has to be recasted, for it has historically led to the conception of the *imago dei* as holder of absolute power, which in a perverse way, is expressed not as potentiality of *creatio ex nihilo*, but as *potestas annihilationis mundi*.

Kaufman's recasting of theological concepts has been considered too radical by more conservative authors.[30] Yet, his is the merit of seriously stressing that the nuclear predicament demands a new reflection on the meaning of the most fundamental Christian symbols and concepts. Apart, however, from the judgement merited by his different specific conceptual proposals, such as his reformulation of theological methodology as "imaginative construction" or "creative activity of the human imagination,"[31] his emphasis on the nuclear threat as a *religious* and *theological* issue, not to be reduced to political and economic terms, is a fair and proper statement.

As the future of *homo sapiens* is radically put in doubt, by means of a technological system with the capability drastically and globally to menace the *imago dei*, the perennial human condition, its tragedy and sinfulness, is revealed from a new perspective, which poses us the demand to think, to act and to be in new ways. Radical challenges to human existence and its ultimate destiny are also, and even primarily, theological problems.

Kaufman stresses the imperative urgency of a radical and global transformation of our thinking and acting, what the New Testament calls *metánoia*.

> A dramatic and full transformation - a *metánoia* - of our major social, political and economic institutions, of our ways of thinking and acting, of the very structures of our selves, is required. Devotion to God, loyalty to God . . . demands reflection on and action to bring about a *metánoia* in human life as a whole . . . since we humans now have the power to destroy human life on earth completely, what we do can have disastrous consequences for the divine life itself.[32]

28. *Theology for a Nuclear Age* (Manchester, UK: Manchester University Press, 1985).

29. *Ibid.*, p. 53.

30. Cf. G. Clarke Chapman, *Facing the Nuclear Heresy: A Call to Reformation* (Elgin, Illinois: Brethren Press, 1986).

31. *Theology for a Nuclear Age*, pp. 20-28.

32. *Ibid.*, pp. 45f. According to Kaufman, God's destiny is indissolubly linked with ours.

If Kaufman, from the perspective of academics theology, rediscovers the need for a radical and full *metánoia*, a similar perception came to Richard Barnet, when as a bright and promising young scholar he began working as consultant on national security affairs.

Barnet, author of several critical works about national security,[33] has written a brief memoir of his experiences as defense analyst for the Kennedy government.[34] After hearing an Air Force general speaking enthusiastically about a new "early warning system" that would give the United States President "an extra seven minutes" to decide whether to launch the missiles and bombers of the Strategic Air Command, Barnet realized:

> That he was offering illusion instead of security. The biblical language of idolatry made far more sense as a description of what was happening than the language of nuclear strategy. There was no way out of the race to destruction except somehow to transcend it.[35]

Faced with the awful power of nuclear idolatry, Barnet rediscovers the validity of the biblical symbols and concepts, and the requirement to rethink their historical relevance, as basic convictions in the resistance against the hegemony of nuclear deterrence.

> The Christian faith was becoming important in my life. The foolishness of God - that men and women could live in the world without destroying or threatening to destroy one another, that security could never be found in planning for mass murders - was a surer anchor than the "realism" that seemed to lead only to more fear and eventual annihilation. I began to see that the way of the national security managers was not only irrational but blasphemous. Ignorant men were taking delight in playing God . . . I began to see war games, war plans, and all the paraphernalia of bureaucratic homicide as symptoms of a profound spiritual sickness.[36]

Barnet discerns in the nuclear discourse the human quest for absolute security, the magic formula for total power, which always degrades itself into illusory idolatry. Humanity worships its new technological idols in a necrological religiosity, abdicating on the altar of global death its liberty and spiritual autonomy. On the basis of this perception, Barnet finds in the struggle against idolatry by Old Testament prophets the hermeneutical key for the proper understanding of the deep spiritual roots of nuclear deterrence.

Barnet rediscovers thus the contemporaneity of the prophetic battle against the cult of Moloch, with its never-ending demands for human sacrifices. The prophets call the people to repentance, what the New Testament would conceptualize as *metánoia*, to abandon the illusion on idolatry and to trust only in

33. See, for example, *Real Security* (New York: Simon & Schuster, 1981).

34. "Of Cables and Crises," *Sojourners*, Vol. 12, No. 2, February 16, 1983, pp. 16-18.

35. *Ibid.*, p. 18.

36. *Ibid.*

the God that created the heavens and the earth. Barnet was thus envisioning something similar to what the Old Testament scholar Norman K. Gottwald was writing about also in the period of the Kennedy government:

> The Christian nuclear pacifist stands in the prophetic tradition of ancient Israel; he says "Turn!" [*metánoia*] . . . He does not believe that the way will be found or the burdens shouldered unless man gains the courage to cast away the fear-producing and fear-incarnation instruments of mass death - false gods which he clutches in superstitious compulsion.[37]

Barnet stresses the need for an integral liberation from the bondage of nuclear idolatry. The required task is not to make some superficial rearrangements (e. g., the INF treaty). The demand is for a genuine transformation, a true *metánoia*, a radical and full spiritual and existential turning around. Barnet, political scientist and national security analyst, attempts a religious and theological interpretation of the famous Albert Einstein dictum about new ways of thinking.

> Within the hermetic system of nuclear rationality there were no solutions. Every good idea for disarmament had its own equally plausible objection. We need a change of heart as a people . . . The idea of *metánoia* became much more important in my thinking . . . When Einstein said at the dawn of the atomic age that everything had changed but our ways of thinking, he was posing an essentially religious challenge.[38]

Only a transformation of such a profundity and radicality can save us from the shadows of Armageddon.[39]

Resumen

A la luz del advenimiento de la era nuclear, Hiroshima y Nagasaki se convierten en las posibles parábolas del destino humano. Resulta necesario hacer un análisis crítico-teológico del sistema de armamentación nuclear, el cual es la más importante contribución del presente siglo a la historia de la idolatría. Resulta paradójico que en gran medida la ideología legitimadora del fetiche nuclear fue provista por pensadores cristianos. La doctrina cristiana de la guerra justa sirvió de base para tal perspectiva. Pero el fundamento sobre el cual fue desarrollada la tal doctrina resulta inapropiado dentro del contexto actual. Algunas corrientes contemporáneas de pensamiento teológico han procurado reformular algunos de los conceptos teológicos tradicionales para proveer una nueva visión de la realidad humana a la luz de la amenaza nuclear. El concepto neotestamentario de metánoia *provee el marco interpretativo necesario para la creación de un futuro más justo y seguro para toda la humanidad.*

37. Norman K. Gottwald, "Nuclear Realism or Nuclear Pacifism?," in Donald Keys (ed.), *God and the H-Bomb* (New York: Bellmeadows Press, 1961), p. 72.

38. "Of Cables and Crises," p. 18.

39. For space limitations, I leave out of consideration the fertile theme of the possible relationships, convergences and divergences between the biblical concept of *metánoia* and the now popular Soviet idea of *perestroika*.

Los Natán de esta época somos nosotros

Robert A. Butterfield

Fue impresionante por su veracidad el artículo de William Muñiz-Rocha sobre la condición deplorable del ministerio hispano en los EE. UU., "Sí hay judíos y griegos, esclavos y libres" *Apuntes*, Año 8, No. 4, invierno, 1988. Las raíces de esta situación intentaré descubrirlas a fin de contestar a su pregunta "¿qué hacemos?"

En primer lugar, cabe notar que las iglesias norteamericanas en su mayoría aplastante aceptan acríticamente el vigente sistema socioeconómico como si fuera el único concebible y como si no tuviera un revés muy feo para mucha gente tanto en los EE. UU. como en el mundo subdesarrollado. Claro, la actitud de estas iglesias no es extraña dado que se benefician de enormes privilegios que este sistema les ofrece. Además, es característico de tal sistema adictivo y totalizador que recompensa a los que le son fieles; y las iglesias norteamericanas nunca fallan en su lealtad al sistema. La historia de los EE. UU. nos enseña que de vez en cuando una u otra iglesia se ha atrevido a denunciar tal o tal abuso, mas no hay ningún ejemplo de una iglesia norteamericana que haya criticado el sistema mismo. Se puede decir igualmente que estas iglesias, aparte de las negras, han participado gozosamente en los mitos culturales norteamericanos según los cuales, por ejemplo, la pobreza sería la culpa de los pobres mismos, y toda persona tendría la oportunidad de llegar a ser presidente de la república o millonario. Hay bastante verdad en tales mitos para que tengan un cierto poder explicativo en la vida estadounidense. Al mismo tiempo, empero, ciegan a la gente respecto de unas verdades menos evidentes. Resulta que los burgueses estadounidenses son todavía poco concientes de ser empleados del sistema más bien que sus gobernantes. No saben tampoco que la sociedad estadounidense, célebre por no tener más que una sola clase social abarcando a todos, es en realidad muy estratificada. Los burgueses estadounidenses siguen opinando, a pesar de muchas pruebas de lo contrario, que de modo más o menos místico los americanos somos todos iguales y no se les ocurre que efectivamente una pequeña clase dominante se ha constituido en propietaria de casi todo el capital del país, y que los hijos de ésta son quienes se hacen presidentes y millonarios. Actualmente, por ejemplo, es muy difícil encontrar a un senador o diputado que no sea millonario e hijo de padres millonarios, y desde hace mucho tiempo tanto los presidentes de los EE. UU. como sus asesores provienen exclusivamente del segmento más adinerado de la sociedad. Estamos experimentando también el fenómeno del rápido crecimiento de la clase dominante a costa de la clase media que va disminuyendo a un paso alarmante. Durante la administración de Reagan, por ejemplo, más de 13 millones de familias burguesas fueron desplazadas de su clase y cayeron por debajo de ella, mientras el número de millonarios en el estado de California aumentó de 80,000 hasta 130,000. Cabe observar también que hoy día en la familia mediana ambos esposos tienen que trabajar fuera del domicilio apenas para mantener a la familia al mismo nivel de vida que hace diez años cuando lograban vivir bien de un solo salario. Entonces la clase media estadounidense es una especie en vía de extinción. Por lo menos se puede decir que esta clase está padeciendo mucha presión

centrífuga y hacia abajo. No obstante, los burgueses estadounidenses siguen adheriéndose a la idea fantasmagórica que con un poco de suerte y con mucho sudor uno puede acertar el premio gordo y nadar en los dólares. Lo extraño no es que tales anhelos existan entre los burgueses estadounidenses, sino que estos queden tanto apegados a esos anhelos. Se trata, por lo visto, de una locura de masa, la cual el Antiguo Testamento calificaría de idolatría. Por este hechizo tan eficaz tenemos que acreditar la propaganda inventada y difundida por la clase dominante y sus órganos. Esta propaganda tanto ingeniosa como demónica ha logrado disuadir a los burgueses estadounidenses de unirse políticamente con la clase inferior, con la cual tienen muchos intereses en común, y persuadirles a los burgueses a identificarse con los propietarios del país, con quienes no tienen casi nada en común. Por consiguiente, las iglesias estadounidenses, burguesas en su gran mayoría, nunca han optado por los pobres y probablemente nunca lo harán.

Al contrario, las iglesias estadounidenses tienen miedo y vergüenza de la pobreza como si representara un defecto inexcusable en este país de oportunidad supuestamente ilimitada. Mientras tanto, la Biblia enseña que Dios ama de modo especial a los pobres y que Jesucristo se revela en la persona de los más humildes. El verdadero sentido de este mensaje bíblico podemos sinceramente dudar que estas iglesias lo entiendan. Estas son muy generosas para con los necesitados, pero sin identificarse con ellos y sin sospechar que, al distanciarse de los pobres, faltan a su encuentro con Dios. En otras palabras, estas iglesias sufren de esquizofrenia con respecto a los pobres: les quieren a ellos con mucha sinceridad, pero desde lo más lejos posible.

Ahora podemos decir explícitamente lo que se iba diciendo implícitamente hasta aquí, a saber, que la fe cristiana va en contra de los mitos culturales estadounidenses, dejando así a nuestras iglesias en un estado de confusión teórica. Claro, sería muy bueno si, sin que hagamos nada, estas iglesias se dieran cuenta de que gran parte de lo que se hace pasar por fe cristiana en los EE. UU. no es sino idolatría. Ojalá que tal conversión pudiera efectuarse automáticamente. Pero sabemos que no es nada automática. Somos nosotros los Natán de nuestra época y toca a nosotros decir al rey que ha pecado. De otro modo, ¿quién lo dirá?

Así, el ministerio hispano no debería limitarse a atender a los necesitados, aunque eso es imprescindible. Más bien, este nuestro ministerio tiene que incluir concientización de nuestros líderes y correligionistas por mucho que exhiban síntomas de estar fuera del alcance de toda rehabilitación. El ministerio hispano, entonces, no es una vocación propia a cualquier persona de buena voluntad y de habla hispana, sino que exige la valentía quijotesca de emprender la evangelización de nuestros propios obispos. Y como si no fuera ya un caso muy espinoso, nos debemos comprometer en criticar un sistema socioeconómico/mítico al que nuestras iglesias rinden culto fiel. A propósito, tal era también la tarea de los profetas israelitas, y podemos esperar un destino parecido al suyo. En todo caso, ejercer un ministerio hispano en los EE. UU. hoy día significa rechazar a los dioses falsos, reconducir al pueblo al Dios único y celoso, y sufrir las consecuencias de actuar así. Se trata entonces de combatir el mal, y el evangelio nos enseña

que la manera más eficaz y más semejante a Cristo de combatir el mal es trabar batalla con él, cuerpo a cuerpo. Si intentamos esquivarlo, callándonos, entonces nos vencerá.

Summary

Confronted with the issue of classism within North American society and its particular manifestations in Christian ministry, William Muñiz-Rocha left us, in a previous article, with a very important question: what do we do as Hispanic Christians? Generally speaking, North American churches uncritically accept the present socio-economic system as a given. Such an attitude towards the existing socio-economic structure of this country gives birth to various cultural myths that have damaging consequences for all those adversely affected by these structures. Most North American Christian churches and their leaders have bought into this system of socio-economic idolatry, which effectively separates them from their so-called objects of ministry: the poor. The resulting state of confusion in the Church's theory and practice of ministry -largely due to the incompatibility of the Christian faith with such an arrangement of society- calls for a Nathan-like approach to ministry by the Hispanic community in the U.S. The objects of such a prophetic ministry are not only those in the lower classes of society, but also those holding the oppressive structures of power in place.